

---

## Shmuel TRIGANO, (dir.), La Bible et l'homme et La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible

Pardès, 39, 2005, 211 p. et Pardès, 40-41, 2006, 298 p.

Daniel Vidal

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21195>  
ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009  
Pagination : 75-342  
ISBN : 978-2-7132-2218-4  
ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Daniel Vidal, « Shmuel TRIGANO, (dir.), La Bible et l'homme et La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-129, mis en ligne le 03 juin 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21195>

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Shmuel TRIGANO, (dir.), La Bible et l'homme et La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible

Pardès, 39, 2005, 211 p. et Pardès, 40-41, 2006, 298 p.

Daniel Vidal

---

## RÉFÉRENCE

Shmuel TRIGANO, (dir.), La Bible et l'homme et La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible, *Pardès*, 39, 2005, 211 p. et *Pardès*, 40-41, 2006, 298 p.

- 1 Parce qu'ils soulèvent des questions fondamentales touchant à la théorisation des rapports entre Dieu, l'homme et la Cité, ces deux volumes de la revue *Pardès* regroupent un ensemble de réflexions qui concernent les sciences sociales des religions en leur légitimité même. La relation de Dieu à l'homme, rappelle Shmuel Trigano, ne s'entend dans le judaïsme que sur le mode de la séparation. « Au sommet de la création », Dieu se retire pour « faire place à l'homme », et par ce retrait, cette « présence-absence », l'homme est requis de s'accomplir comme « création inachevée », et « s'y accomplir lui-même dans sa propre nature humaine ». Sous la double exigence de ne pas fusionner avec le divin, désormais « hors de l'humain », non plus qu'avec la « nature », espace profane et désenchanté. L'homme, à mi-chemin, l'homme comme entre-deux. Une question se pose : comment Dieu, « Être Infini », peut-il céder la place à un « être fini », radicalement « différent », et cependant « à son image ». C'est au cœur de cette aporie que le judaïsme formule la conception d'une relation inédite entre transcendance et existence humaine. Si la séparation est au principe de « l'avènement de l'homme comme créateur », alors le retrait de Dieu doit être entendu comme injonction pour l'homme à devenir « responsable » de lui-même, à devenir « l'autre de Dieu », « à être là pour l'autre ». Une telle nécessité logique, « ontologique », se fonde sur cette béance originelle (M. Attali) « en l'absence de Dieu », génératrice d'angoisse. Mais elle relève aussi de cette « parcelle

de divin », cette trace du sacré, ce *tselem* – image de Dieu en l'homme. L'image témoigne ainsi de la rupture créatrice entre l'homme et son dieu, et constitue « le seul point commun » qui demeure entre « éternité » et « finitude ». Entre « distance nécessaire » et « appropriation du moi ». C'est bien cela, cette attestation de l'humain au rebours de Dieu, qui lui confère son caractère d'« exception dans toute la création », et qui, à vrai dire, « rend possible le partenariat entre Dieu et l'Adam ». Il faut ce lieu « vide », cette instance « neutre » de l'image, pour que l'homme puisse se dire sujet, dans le temps même où il se sait indice de transcendance. Car « l'inévidence » de Dieu « attend l'humain pour s'actualiser ». Et cette actualisation dispose le mal non plus en amont, mais « en aval de la conscience ». Le mal est terrible affaire de l'humain, trop humain.

- 2 L'homme est-il « à la réplique de Dieu » ? Cl. Cohen-Boulakia dispose l'image comme désir d'éternité, en ce qu'elle atteste en permanence de la « présence » divine. L'éternité contre la mort. Seule compte alors cette « idée messianique » d'une vie en abîme d'elle-même, reconduite à l'infini, précisément, par le miroir de l'image. Dès lors, écrit l'auteur, il faut « se dépouiller des notions sclérosantes de faute, d'exil, de dette, de rédemption », et vivre hors de ces catégories parasites. L'éternité, image nietzschéenne ? La vie, ou le gai savoir de l'éternité ? En telle vie, l'homme est « jamais sans autre » (J.-Y. Calvez) : il est « société », et son dieu, « communionnel ». Mais l'image est condition et effet de la séparation originelle entre Dieu et l'humain. À juste titre, E. Marty convoque René Char et sa « poétique de la soustraction ». De la dislocation. Car image n'est pas similitude, mais écart radical. Elle n'est pas « ce qui nous précède mais ce qui est à venir », et n'appartient pas « à l'ordre du visible, mais à celui de la connaissance ». Cet état d'« inachèvement » institue l'homme « recéleur de son contraire ». Où la poétique rejoint la pensée juive en son essence.
- 3 Si l'image est attestation, en sa posture paradoxale, de la relation de rupture de l'homme avec Dieu en même temps que, signature du sacré, de la présence de ce dieu absent au cœur de son existence, il est une autre médiation reliant cet homme « inachevé » et ce dieu absenté de la création. L'acte même de « sanctification du Nom » impose de « dire non à ce qui rend l'homme prisonnier de ses penchants » (R. Gutman) – sacrifice de soi, que les mystiques chrétiens ne cesseront de revendiquer. On voit que la pensée juive peut prétendre à quelque belle antériorité. Sacrifier, au reste, rappelle M. Selz, a pour signification première, se séparer. De soi, de ses valeurs, de ses raisons. Don sans retour. Dans la relation à son dieu. Dans la relation à l'autre, aussi bien. Stéphane Mosès : la vocation de l'humain consiste à « savoir renoncer à soi au nom de la demande (...) qu'autrui m'adresse par sa seule présence ». Loin de n'être qu'exutoire régulateur à la violence (R. Girard) le sacrifice est condition de double rapport, à l'Autre, divin, et à tout autre, profane. « Là où était le ça, le je doit advenir », écrivait Freud. Le sujet se pose ainsi comme un défi objecté à son dieu. Le sacrifice peut alors s'accomplir suivant des rituels exempts de toute expiation ou de toute intention d'apaisement (A. Marx) : il instaure, au cœur de la « séparation » une relation « sereine » avec Dieu et son peuple.
- 4 Le psalmiste s'écriait : « Je suis un étranger sur la terre ». Telle est la condition native de l'homme, en aliénation de Dieu, en désespérance des hommes. Qu'en est-il dès lors de la Cité ? Récuser la thématique politique, an-historiciser le judaïsme, n'aboutit qu'à le réduire à une confession ou à une métaphysique. Au contraire, rappelle S. Trigano, si le politique ne constitue pas « une instance politique en tant que telle », le judaïsme atteste d'une « dimension inexorablement politique », car fondée sur la Révélation à tout un peuple. Un peuple doublement libéré : de l'État par Moïse, de l'anarchie (cananéenne) par

David. Avec Salomon seulement, le peuple juif connaîtra un État fondé sur « le droit et la droiture », préservé des servitudes et des ferments de dissolution (Y. Hazony). Peuple multiplié en tribus, peuple unifié en un seul Israël. « Ni royauté, ni anarchie au sens de trouble aléatoire et désastreux, mais une présence de chaque Tribu au tout d'Israël » (J. Cazeaux) : tous les Rouleaux en portent revendication. Mais à l'inverse de toute Utopie, il n'y est jamais proclamé directement quelque modèle de gouvernement utile, mais « comme l'Ange majeur Raphaël guidant Tobie, [le Texte] condescend à tous nos chemins tortueux, pour les redresser ». Telle se présente la relation entre le Dieu unique et la nébuleuse d'un peuple. Elle s'institue comme Alliance, contrat « écrit » au Sinai définissant la Loi civique, qui ne se réalise pas en une modalité étatique. Par cette Alliance, les juifs demeurent en rapport avec la « transcendance », et en face à face avec eux-mêmes. De même qu'il faut récuser toute fusion avec l'ordre du sacré, il convient d'empêcher une cité également « fusionnelle ». S. Trigano : « La finalité de la Cité est d'instaurer une séparation dans l'assemblage des hommes », afin que place soit faite à l'autre. En hébreu, remarque l'auteur, « faire alliance » est « rompre une alliance ». La Cité ne se peut que si se rompt l'esprit de corps, et si elle « fait de l'étrangeté le principe de l'habitation ». Chaque tribu juive connaît son territoire et ses limites. Seule la tribu des Lévites ne relève d'aucun marquage dans l'espace. C'est à elle que revient la charge de l'Alliance, parce qu'elle seule est capable d'introduire du jeu dans la Cité – un principe radical de « liberté ».

- 5 C'est dire aussi bien qu'en l'Alliance se conjuguent un impératif et une décision rationnelle (D. Novak) : dans la Torah, « se mettre volontairement au service de l'Alliance et du créateur » procède d'un « véritable choix ». Et cette décision rationnelle fonde une « stratégie de la subversion », selon la formule de M. Attali. Contre une entreprise vouée à l'échec de fonder un État, l'auteur privilégie le « souffle éthique » de la bible hébraïque, le refus de toute « perfection », et de toute « totalisation » comme tout à l'heure de toute Utopie, au profit d'une stratégie de « non pouvoir », apte à préserver le libre déploiement de l'histoire et des hommes qui la font. De cette conjonction d'un impératif et d'une raison, Moïse représente l'irréductible tension (T. Stümpflen) – fondateur œuvrant à la perfection humaine parachevée en la figure d'un État ; et interprète de l'inachèvement de l'homme, et de sa perfectibilité continue. Moïse législateur, et son peuple obéissant à la Loi. Et donc « peuple libre ». Rousseau : « Un peuple libre (...) obéit aux lois, mais n'obéit qu'aux lois, et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes ». Citant Jean-Jacques, B. Bachofen peut conclure : « L'idolâtrie de la loi (doit) être conçue comme idolâtrie de la liberté ».
- 6 Au paradigme « politique » fondé sur la mise en intrigue d'une souveraineté transcendante et d'une liberté humaine, répond dans la bible hébraïque un paradigme économique que M. Attali définit comme articulation des catégories logiques contraires « abondance/manque », reconduisant le concept d'« augret » (augment/retrait) proposé par S. Trigano (*Le récit de la disparue ; La philosophie de la Loi*). On peut tenir ce concept comme modèle de tout autre couple d'opposition dont le Bible s'enrichit de son écriture même, et des lectures qui la traversent. En ce flux et reflux du verbe, il convient de lire la vibration du texte. Sa pulsation. Qui reproduit l'absence/présence de Dieu, la thématique de la création/retrait, etc. Il n'est pas, en ce sens, de figure statique de la réalité, pas plus que de ses significations. *Shefa*, influx divin, abondance de grâce et de rigueur, émanation, mais aussi bien, dans la Cabale, « écoulement (...) mettant en jeu le rôle de l'homme dans l'économie du divin dont tout dépend » (S. Valabrègue-Perry). Dispensation dont le

destinataire est co-destinateur : « L'économie du divin, à laquelle est intrinsèquement lié l'écoulement de la *Shefa*, dépend de l'homme ».

- 7 En ce sens, la figure de Job demeure énigmatique. Pourquoi tant de désastres sur lui répandus ? Job, l'unique objet du ressentiment de son dieu ? Quel péché, quelle faute, quelle transgression commise ? Rien, précisément, et, selon la lecture lumineuse qu'en propose J.-P. Winter, non plus crédité/débité du péché originel. C'est dire. Voilà donc « cassé le système de la causalité mécanique de la punition ». Job, « voué à donner ce qu'il n'a pas » – une dette qu'il n'a pas contractée – « à quelqu'un qui n'en veut pas » – Dieu ne lui réclame aucun dû. Job, l'indu. Job l'innocent. « C'est bien parce que je suis innocent qu'il m'advient ces meurtrissures de mon être » peut-il s'écrier. Car il occupe la place même de l'éthique, en sa pureté radicale, et porte ainsi défi conscient à Dieu. L'auteur ne dit pas drame, il dit tragédie. Tragédie de l'hubris, tragédie « de l'homme qui essaie de franchir l'abîme qui le sépare de Dieu », et qui en rencontre l'implacable hostilité. Dans la persécution de Job, n'est-ce pas « la question de l'hostilité de Dieu à l'égard de l'homme, de l'hostilité du créateur à l'égard de la créature » qui se trouve posée ? Dieu ne s'atteint-il que dans la haine ? Dans la mystique chrétienne du pur amour, la haine n'est-elle pas également le prix de Dieu ? De la figure de Job à la figure de la « Cité biblique », une lecture sacrilège semble ainsi se constituer, qui part du Texte et sans cesse y revient.